

HISTORIA I ŚWIAT, nr 2 (2013)
ISSN 2299-2464Adam Wielomski
Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach

Szkoła Rzymska. Szkic o jezuickiej eklezjologii i myśli politycznej w przededniu Soboru Watykańskiego I. Część pierwsza

Problem przynależności poszczególnych osób do Szkoły Rzymskiej

Termin *Szkoła Rzymska* powstał w niemieckojęzycznej nauce dopiero w XX w. (*die Römische Schule*). Po raz pierwszy użyto go bodaj dopiero w 1938 r.¹, a spopularyzowany został dzięki tytułowi pracy kardynała Waltera Kaspera *Nauka o Tradycji w Szkole Rzymskiej* (*Die Lehre von den Tradition in der Römischen Schule* (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader), 1962). W stuleciu XIX raczej mówiono o jezuickiej szkole eklezjologicznej i teologicznej skupionej wokół rzymskiego Collegium Romanum, a więc raczej o *teologii jezuickiej* lub o *ultramontanizmie*. Określenie *Szkoła Rzymska* to przecież nic innego jak tylko przetłumaczona na języki nowożytnie łacińska nazwa rzymskiej uczelni. Tłumaczenia tego w XIX w. nie dokonywano, posługując się nazwą oryginalną.

Zanim przejdziemy do omówienia tej koncepcji eklezjalnej poczynimy bardzo istotną uwagę natury metodologicznej. Nie ma najmniejszych wątpliwości, że doktryna Szkoły Rzymskiej stanowi autentyczną kwintesencję Romańskiego poglądu na świat. Tymczasem tylko część jej twórców była *Rzymianami* z urodzenia i można ich zaliczyć do świata romańskiego w rozumieniu etniczno-językowym. Wymienić tu można tylko dwóch włoskich myślicieli. Pierwszego zwano mianem „księcia współczesnych teologów”² – to Giovanni Perrone (1794–1876). Jego wpływ wprost trudno przecenić, ponieważ przejawiał się za pomocą kilkudziesięcioletniej pracy profesorskiej, ale i za pomocą książek, szczególnie gigantycznych siedmiotomowych *Wykładów teologicznych* (*Praelectiones theologiae*, 1825 i następne), które miały aż 34 dziewiętnastowieczne wydania, a także pracy w charakterze konsultanta wielu kongregacji rzymskich³. Nie możemy też pominąć Carla Passaglii (1812–1887), przy czym pamiętać tu trzeba, że około roku 1860 porzuca on główne idee tego nurtu.

Obok tych rodowitych Włochów trzon Szkoły Rzymskiej stanowią teologowie z niemieckojęzycznej Austrii i południowych Niemiec. Do pisarzy nie-

¹ Termin „Szkoła Rzymska” ukuł H. Schaaf: *Carl Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologiegeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts*, Rom 1938, Vorwort.

² F. E. Chassay, *Notice biographique sur le R.P. Jean Perrone*, [w:] G. Perrone, *Le Protestantisme et la règle de foi*, Paris 1854, s. VII.

³ R. F. Costigan, *The Consensus of the Church and Papal Infallibility*, Washington 2005, s. 164–65.

mieckojęzycznych zaliczamy Johanna B. Franzelina (1816-1886), Clemensa Schradera (1820-1875), Josepha Kleutgena (1811-1883), Matthiasa J. Scheebena (1835-1888), Franza Hettingera (1819-1890) oraz wydawcę słynnego zbioru kościelnego *Magisterium* Heinricha Denzingera (1819-1993). Z autorów anglojęzycznych wymienić należy Henry'ego E. Manninga (1808-1892).

Omawiając teologię tego kierunku nie wydaje się nam możliwe, aby sztucznie oddzielić prace autorów włoskich, czyli romańskich pod każdym względem, od pozostałych. Szczególnie dotyczy to najwybitniejszych niemieckojęzycznych teologów, a mianowicie wspomnianych Franzelina i Schradera, którzy przez całe dziesięciolecie mieszkali i nauczali w Rzymie, tam po-wstały ich podstawowe traktaty, pisane zawsze w języku łacińskim. Czytając książki Franzelina zwraca uwagę fakt, jak rzadko jest tu cytowana literatura niemieckojęzyczna, a przecież był to język ojczysty tego wybitnego teologa, którym posługiwał się w dzieciństwie i młodości w swoim rodzinnym Tyrolu. Mamy tu więc do czynienia z autorami bardzo zlatynizowanymi. Pozostali autorzy pisali również w języku niemieckim i angielskim, szczególnie dotyczy to Manninga, który tworzył wyłącznie w języku autochtonicznym.

Byłoby czymś niezwykle sztucznym próbować dzielić publikacje klasycznych autorów Szkoły Rzymskiej na pisane w językach romańskich i na te, które opublikowano w językach narodowych, szczególnie, że korzeń ich wszystkich jest romański i oparty na fundamentach teologicznych i eklezyjalnych sformułowanych przez Perronego, ten zaś obficie czerpał z koncepcji jezuickich z XVI i XVII stulecia. Biorąc pod uwagę fakt, że autorowi niniejszego tekstu języki niemiecki i angielski nie są obce, to nie mamy powodów, ani merytorycznych ani warsztatowych, aby pominąć te książki, które ukazały się w tych właśnie językach, acz będą one traktowane tutaj nieco pobocznie z tej racji, że myśl niemiecko- i angielskojęzyczna nie stanowi naszego głównego przedmiotu zainteresowania. Są to jednak prace ważne, gdyż wiele z nich zajmuje się myślą polityczną. Oto książki pisane w obronie praw Kościoła, a skierowane do bardziej masowego czytelnika niż uczone traktaty teologiczno-eklezyjalne oryginalnie spisywane po łacinie i dosyć rzadko tłumaczone na języki wulgarne.

Dodajmy i tę uwagę, że tożsamość narodowa teologów ze Szkoły Rzymskiej wyraźnie była słabsza od ich tożsamości religijnej. Czuli się najpierw katolikami rzymskimi, a dopiero potem członkami własnych grup etnicznych, wyjąwszy jednego Passaglia, który był gorącym włoskim patriotą, co ostatecznie stanie się bezpośrednim powodem jego odejścia i zerwania z papieżem⁴. Fakt, że

⁴ C. Passaglia w l. 1859-60 porzuca obronę Państwa Kościelnego i popiera liberalno-nacjonalistyczne *Risorgimento*, obawiając się wielkiego sojuszu nacjonalistów z antyklerykalizmem, którego główną pożywką był sprzeciw Piusa IX wobec kasaty Państwa Kościelnego. Passaglia zaczął wtedy głosić, że koncepcja doczesnego władania politycznego papieża nie pochodzi z nauki Chrystusa, lecz jest przejściowym stanem wynikłym ze stosunków feudalnych (*Della scomunia*. Firenze 1861, § 30-40). Zjednoczenie Włoch jest nie

rymscy teologowie pochodzili z rozbitych na małe wspólnoty polityczne Italii i Niemiec powodował, że ich tożsamość narodowa była niska lub wręcz żadna. Ciągłot nacjonalistycznych, ani nawet sympatii narodowych nie wykazywali. W dodatku musimy pamiętać, że w XIX w. nacjonalizm i patriotyzm były silnie połączone w jedną rewolucyjną mieszankę z ideologią liberalną, gdyż obydwie te koncepcje łączyło hasło *prawa narodów do samostanowienia*, czyli prawo do posiadania własnego państwa w etnograficznych granicach (nacjonalizm) i prawa

do powstrzymania i wynika z danego przez Boga narodom naturalnego uprawnienia jakim miałyby być prawo narodów do samostanowienia (*Dell' obbligo de Vescovo Romano e Pontefice Massimo di risiedere in Roma quantunque metropoli del Regno Italico, per Ernesto Filalete*, Firenze 1861, § 51; *La questione della Indipendenza ed unità d'Italia dinanzi al clero*, Firenze 1861, § 25, 28–29, 32–33, 35; *Pro Causa italica ad episcopos catholicos*, Firenze 1861, § 71, 81–88). Odrzuca przy tym projekt neogwelfów federacji włoskich państweczek na czele z papieżem jako niewystarczający i niezadowolający dla włoskich aspiracji politycznych (*La questione...*, § 16, 26), postulując stworzenie liberalnej i scentralizowanej monarchii z Dynastią Sabaudzką na czele, opartej na ideach wolności i równości wszystkich obywateli oraz swobody kultu (*La questione della Indipendenza...*, § 38–39; *Pro Causa...*, § 61, 96), gdzie panować by miała dewiza Ch. de Montalemberta „wolny Kościół w wolnym państwie”, czyli rozdział Kościoła i państwa, taki jak panuje w Belgii i Stanach Zjednoczonych (*La questione ...*, § 8, 10). Początkowo te liberalne poglądy polityczne Passaglii nie stały w sprzeczności z jego ultramontanizmem, gdyż głosząc rozdział Kościoła od państwa uznawał ten pierwszy za rodzaj spirytualnej monarchii, gdzie papieżowi przyznawał pełny prymat jurysdykcyjny i nieomyłność we wszystkim co ma charakter duchowy, czyli w kwestiach dogmatycznych i moralnych (*Pro Causa...*, §85, 88, 93–94, 96, 100, 103). Jednak sytuacja zmieniła się, gdy otwarcie poparł zjednoczenie Włoch i zabór Państwa Kościelnego w 1860 r., czyli wtenczas gdy armia sabaudzka zajęła większość papieskiego terytorium. Za tę zdradę Państwa Kościelnego oraz za odrzucenie nauczania papieskiego w kwestiach społecznych i politycznych (rozdział Kościoła od państwa) Passaglia został ekskomunikowany przez Piusa IX, jego dzieła trafiły na Index. W konsekwencji musiał przenieść się do Sabaudii, która przewodziła zjednoczeniowej rewolucji. W swoich pismach z tego okresu neguje moc ekskomunik papieskich, jeśli ich przyczyny nie mają charakteru dogmatycznego, lecz wiążą się z odmiennymi poglądami politycznymi: „ekskomunika używana do obrony rzeczy świeckich i doczesnych ze swojej natury nie jest w zgodzie z duchem Ewangelii i chrześcijańskim” i nie wolno jej używać do obrony „naturalistycznej władzy świeckiej” (*Della scomunia*, dz. cyt., § 29, 30). Konsekwentnie Passaglia nie uznał ekskomuniki nałożonej na niego samego za poparcie zjednoczenia Włoch, a także na Napoleona i Wiktora Emanuela za zabór Państwa Kościelnego (*Della scomunia*, dz. cyt., § 44–47, 75). Ten pogląd, zaprzeczający papieskiemu osądowi, postawił pod znakiem zapytania papieską nieomyłność i prymat, który został uznany tylko „dla budowania, a nie dla burzenia” (*Dell' obbligo...*, § 12). W konsekwencji spowodowało to porzucenie także teologii i eklezjologii charakterystycznej dla Szkoły Rzymskiej, a mianowicie odrzucenie klasycznych idei tego kierunku: 1/ Papieża jako wyraziciela Tradycji. 2/ Pojęcia Kościoła jako hierarchii na rzecz zasady kolegalności (szerzej na temat zmian teologicznych i eklezjalnych Passaglii po 1861r. zob. H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz, 1975, s. 323–29).

do zarządzania nim przez naród za pomocą reprezentantów tworzących parlament (liberalizm)⁵. Dlatego było wtenczas rzeczą dosyć powszechną, że kręgi konserwatywno-katolickie odnosiły się do kwestii narodowej z olbrzymią rezerwą, przeciwstawiając sobie pojęcia *ryzymski katolik* oraz desygnat narodowy⁶.

O tym, że wypadek takiego katolicko-konserwatywnego *internacjonalizmu* zachodził także w odniesieniu do teologów jezuickich ze Szkoły Rzymskiej, zaświadcza nam największy wróg *jezuityzmu* w tamtym okresie, a mianowicie Ignaz von Döllinger, który tak charakteryzuje jej głównych przedstawicieli na Soborze Watykańskim I: „trzej niemieccy jezuici: Schrader, Franzelin i Kleutgen. Ich myśl można zrozumieć tylko pamiętając, że oni stali się jezuitami, a poprzez to, na ile to tylko było możliwe, odgermanizowali się (*dadurch möglichst entgermanisirt sind*). Ten zakon, w którym odcisnął się narodowy charakter Hiszpanów z szesnastego wieku, nie toleruje prawdziwego Niemca w stanie naturalnym”⁷. Jakkolwiek cytata ten jest pełen złośliwości, wynika z emocji towarzyszących dyskusji nad dogmatem o nieomyślności papieskiej i wyraża zwykłe niemieckie fobie w stosunku do jezuitów (w dodatku inspirowane przez pruski liberalny protestantyzm), to jednak trudno byłoby się nam nie zgodzić z jego przesłaniem.

Pismo i Tradycja w Szkole Rzymskiej

Z punktu widzenia klasyfikacji nauk Szkoła Rzymska stanowi pewną odmianę neotomistycznej scholastyki, charakteryzującą się filozoficznym podejściem do teologii; jej krytycy uważają, że Szkoła posługuje się teologią na służbie swojej filozofii, w rzeczywistości opartej przede wszystkim na Arystotelesie. Szkoła Rzymska traktuje teologię jako „naukę pozytywną”, która rozwija się jak każda nauka – tyle, że tu z asystencją Ducha Świętego – dlatego najważniejsi dla niej autorzy to nie autorytety starożytne, czyli Ojcowie, ale pisarze najnowsi, szczególnie scholastycy jezuicki z XVI i XVII w., a więc teologowie potrydency. Istotę Tradycji katolickiej wyraża nauczanie scholastyków, szczególnie św. Tomasza z Akwinu, a następnie jego uczniów, szczególnie teologów jezuickich z epoki Kontrreformacji. Zgodna opinia scholastyków, jeśli nawet nie jest nieomylna, to ma status „pewny”⁸.

Teologowie rzymscy uważają, że starszych autorów należy odczytywać w interpretacji nowszych, a nie – jak dotychczas uważano – nowszych w świetle tradycyjnych. W teologii tomistycznej zachwyca ich szczególnie wprowadzenie rozumu i empirii do nauk teologicznych. Dlatego od Akwinaty zaczyna się nowe rozumienie teologii, bardzo zbliżone do filozofii. Teologia jest nauką o objawie-

⁵ B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 107, 109–10, 114; O. Dann, *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770–1990*, München 1996, s. 215.

⁶ A. de Blas Guerrero, *Sobre el nacionalismo español*, Madrid 1989, s. 32–36.

⁷ I. von Döllinger (Quirinus), *Römische Briefe von Concil*, München 1870, Brief 18, s. 182.

⁸ J. B. Franzelin, *La Tradition*, Condé sur Noireau 2009, § 365.

niu, nauką o Bogu i jego stosunku do świata. Bez scholastyki i racjonalizmu teologia nie byłaby nauką, ale fideistyczną wiarą czy też ontologizmem⁹. Zdaniem teologów ze Szkoły Rzymskiej, podstawowe prawdy zostały człowiekowi objawione przez Chrystusa i przekraczają ludzki rozum. Ten ostatni potrzebny jest, aby te prawdy zgłębić, choć ich źródło – Boga – znamy tylko z Objawienia¹⁰. Zatem samą teologię Joseph Kleutgen nazywa mianem „nauki o wierze” (*der Wissenschaft des Glaubens*)¹¹.

Szkola Rzymska ma dwa główne źródła teologiczne: pierwsze z nich to po-trydencka teoria autorytetu kościelnego. Myśl ta wywodziła się z teologii neoscholastycznej, szczególnie Francisco Suareza i Roberta Bellarmina, gdzie znajduje się źródło zasadniczej idei teologicznej Szkoły Rzymskiej, a mianowicie przekonania, że rozum samodzielnie nie dotrze do prawdy. Dlatego człowiekowi konieczne jest Objawienie jako prawda niewzruszona. Mając taki fundament rozum ludzki może uporządkować świat. Zmysły mogą zebrać materiał empiryczny na temat rzeczywistości, a rozum może wszystko sklasyfikować, podzielić na kategorie i wykryć prawa natury, ponieważ Objawienie nadało celowość całemu istnieniu, a więc wszystko czemuś służy i ma charakterystyczną dla siebie naturę. Jednak Objawienie także może być interpretowane subiektywnie, przez każdą jednostkę inaczej. Dlatego musi istnieć obiektywny wykład Objawienia, czyli nieomylny Kościół, w imieniu którego wypowiada się nieomylny papież. Wszelka prawda obiektywna opiera się na nieomyślności autorytetu¹².

Drugie źródło to, również po-trydencka, ewolucjonistyczna teologia. Musimy tu przywołać postać szesnastowiecznego teologa Melchiora Cano. Jak ważny jest on dla Szkoły Rzymskiej świadczy fakt, że dla jego uczczenia Giovanni Perrone tytułuje jedną ze swoich najważniejszych prac: *O źródłach teo-*

⁹ Ontologizm piętnuje J. Kleutgen: *Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit*, Münster 1868. Apologię arystotelizmu i tomizmu znajdziemy w pracy: tenże, *Die Theologie der Vorzeit*, Münster 1860, s. 11–138 (omówienie scholastyki), 151–68 (stosunek Ojców do filozofii), 179–206 (wpływ Arystotelesa na Akwinata). Krytykując ontologizm Kleutgen zwraca się zarazem przeciwko liberalnej włoskiej teologii V. Giobertiego.

¹⁰ H. Schauf, *Carl Passaglia...*, s. 29–35. Szerzej problem rozumu oraz wiary przedstawiają np. C. Passaglia, *Katolische Lehrvorträge*, Regensburg 1853 [1851], s. 139–53; G. Perrone, *Le Protestantisme...*, t. I, s. 58, t. II, s. 396–99; J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, Münster 1860, s. 289–544.

¹¹ J. Kleutgen, *Die Theologie...*, s. 545.

¹² Np. M. Cano, *Locis theologicis*, VI, 3; VI, 7; F. Suarez, *De Ecclesia y Pontifice*, Madrid 1967, s. 274–76; tenże, *De Summi Pontificis supra temporales reges excellentia et potestate*, X, 1; X, 23; R. Bellarmin, *De Romani Pontificis ecclesiastica monarchia*, I, 2. Szerzej zob. np. A. Vargas-Machuca, *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe segun Francisco Suarez*, Granada 1967, s. 193–218; J. Belda Plans, *La infalibilidad „ex cathedra” del Romano Pontifice segun Melchior Cano*, „Scripta Theologica”, 1978, nr 10, s. 519–80; T. Dietrich, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621). Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen*, Paderborn 1999, s. 284–309.

logicznych (*De Locis theologiae*¹³), czyli taki sam tytuł jaki nosiła słynna praca hiszpańskiego teologa. W podobnym kontekście należy wymienić ewolucjonistyczną teologię Johanna A. Möhlera i Johna H. Newmana¹⁴. Perrone i teologowie włoscy nie mogli znać prac Möhlera, gdyż żaden z nich nie czytał po niemiecku, ale język angielski nie był im obcy. Dlatego o wpływie Möhlera można mówić raczej w przypadku, licznych tu, teologów z południowych Niemiec i z Austrii.

Teologia ewolucjonistyczna zakłada, że nauka katolicka ma dwa źródła, a mianowicie *Pismo Święte* i Tradycję. Johannes Franzelin zauważa, że zgodnie z nauczaniem Kościoła Objawienie skończyło się wraz ze śmiercią ostatniego z apostołów i zadaniem Kościoła jest przekazywać Objawienie, strzegąc je przed zniekształceniami i zanieczyszczeniami, które mogłyby się tu znaleźć z winy człowieka. Wszelkie nowości, których zarodkowo nie zna wcześniejsze nauczanie Kościoła, są z natury fałszywe, nawet gdyby nowe prawdy były powszechnie przyjęte, wręcz jednogłośnie¹⁵. Dlatego Bóg udzielił Kościołowi przywileju nieomylności, aby dać wiernym pewność, że to co przekazuje Kościół od apostołów po dzień dzisiejszy, jest prawdziwe i wierne pierwotnemu Objawieniu. Cały ten dzierżony przez Kościół przekaz nazywamy mianem *Tradycji*.

Zdaniem Johanna Franzelina Tradycja to „konieczna i najwyższa reguła, wedle której można zdefiniować kanon, lekturę i interpretację *Pism*”¹⁶. Samo określenie *Tradycja* znajduje się już w pismach Ojców Kościoła, którzy dzielą ją na tradycje pisane i niepisane. Tradycje te, wedle Franzelina, dzielą się na dwa rodzaje: Bożą i apostołsko-kościelną. Ta pierwsza dotyczy bezpośredniej treści Objawienia; ta druga sposobu jego interpretacji, rytów, eklezjologii. Autorem Tradycji Bożej jest bezpośrednio Jezus Chrystus; tej drugiej zaś apostołowie –

¹³ J. Perrone, *Praelectiones theologiae*, t. II, Paris 1852, k. 637-38. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römische Schule* (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader), Freiburg 1962, s. 32n., 159-61, 262n., 340-41, 382-83 (Cano). Francuski tłumacz dzieła kard. Franzelina, Jean-Michel Gleize starannie podliczył ilość cytowań poszczególnych teologów, które znajdują się w pracy *La Tradition*. Wedle tych wyliczeń, św. Tomasz z Akwinu cytowany jest najczęściej (22), ale jezuita Francisco Suarez nie wiele mniej (20), potem plasuje się jedyny cytowany dominikanin – Melchior Cano (14), następnie ponowienie jezuiti, a mianowicie Robert Bellarmin (11), Juan de Lugo (11), Gregorio de Valencia (7) i Gabriel Vasquez (4). W ogóle zaś nie są tu cytowani konkurencyjni wobec jezuickiej nauki teologowie – np. Domingo Soto czy Kajetan – którzy stali na stanowisku, że Kościół wiernie przechowuje depozyt wiary i nie ma prawa rozwijać swojej Tradycji. Tylko dla Melchiora Cano Franzelin uczynił wyjątek, gdyż teolog ten reprezentował jezuickie rozumienie Tradycji katolickiej (J.-M. Gleize, *Présentation*, [w:] J.-B. Franzelin, *La Tradition*, s. 7).

¹⁴ Zob. w tym względzie W. Kasper, *Die Lehre...*, s. 6-7, 135-43, 226n., 191, 332, 393-94 (Möhler), 12, 119-30 (Newman). Jezuićcy teologowie osobiście zapoznali Newmana w czasie swojego pobytu w Anglii w l. 1848-49, gdy w epoce Wiosny Ludów musieli uciekać z ogarniętą antykatolicką rewolucją Italii (H. Schauf, *Carl Passaglia...*, s. 9).

¹⁵ J.-B. Franzelin, *La Tradition*, § 151, 152, 159, 472, 476.

¹⁶ Tamże, § 171.

świadkowie Jego życia i nauki, którym Duch Święty udzielił prerogatywy dokonania dzieła Objawienia. Kościół katolicki uznaje równą wagę obydwu tych tradycji, choć traktuje tę drugą jako uzupełnienie i *kodyfikację* tej pierwszej. Trzecią, równorzędną wobec tradycji Chrystusa i apostołów, jest tradycja Kościoła. Chodzi tu o dogmaty i rytury przyjęte przez Kościół w późniejszych epokach¹⁷.

Podobnie pisze Giovanni Perrone:

„Słowo Boże [...] zostało nam przekazane, wedle woli Boga, na dwa sposoby: przez *Pismo Święte* i tradycję ustną. [...] Autorytet obydwu jest równie Boski, obydwa pochodzą równo od Jezusa Chrystusa za pośrednictwem apostołów. Są więc dla katolika dwoma źródłami słowa Bożego, czyli dwoma kanałami za pośrednictwem których otrzymujemy prawdę objawioną. Te dwie odrębne zasady służą do formowania prawd wiary, gdyż razem w obydwu znajduje się to wszystko, w co zobowiązani jesteśmy wierzyć. Słowo Tradycji, czyli Tradycja, przekazuje nam także te dogmaty, których próżno byłoby szukać w *Pismie Świętym*; tak jak i te, które znajdują się tu mniej lub bardziej jasno wyłożone, dając nam tylko ślad, który musi rozwinąć nasz rozum. W ten sposób *Pismo* i Tradycja łączą się ze sobą, uzupełniają, wzajemnie potwierdzają i kompletują Depozyt, który jest zawsze ten sam, zawsze identyczny – słowo Boże”¹⁸.

Historycy Kościoła po dzień dzisiejszy spierają się o stosunek Litery i Tradycji w zapisach Soboru Trydenckiego¹⁹, choć panuje raczej przekonanie, że ojcom chodziło o równouprawnienie obydwu źródeł wiary (formuła *partim-partim*²⁰). Historycy Kościoła ze Szkoły Rzymskiej także byli świadomi, że ojcowie trydenccy wahali się co do tej kwestii i podczas gdy jedni uznawali prymat Litery, traktując Tradycję pomocniczo, to inni uznawali Tradycję (Magisterium Kościoła) za definiującą prawdy wiary, ponieważ tekst biblijny daje wielkie możliwości samodzielnej interpretacji, co potwierdzał protestantyzm²¹. Jeśli przyj-

¹⁷ Tamże, § 1, 7, 13.

¹⁸ G. Perrone, *Le Protestantisme...*, t. I, s. 77.

¹⁹ Zob. np. J. Salaverri, *La Tradición valorada como fuente de la Revelación en el Concilio de Trento*, „Estudios eclesiásticos”, 1946, nr 20, s. 33-61; A. Ibañez Arana, „Escritura y tradición” en el Concilio de Trento, „Lumen”, 1958, s. 336-44; J. R. Geiselman, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*, [w:] M. Schmaus (red.), *Die mündliche Überlieferung, Beiträge zum Begriff der Tradition*, München 1957, s. 125-206; J. W. Barbeau, *Scripture and Tradition at the Council of Trent: Reapply, „Conciliar Hermeneutic”*, „Annuaire Historiae Conciliorum. Internationale Zeitschrift für Konzilien-geschichtsforschung”, 2001, nr 33, s. 127-46. Przebieg dyskusji soborowej bezstronnie i kompetentnie omawia H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. II, *Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47*, Feiburg 1957, s. 42-82.

²⁰ W pierwotnym tekście w dokumentach z IV sesji znajdowało się określenie „hanc veritatem **partim** contineri in libris scriptis, **partim** sine scripto traditionibus” i mimo że ostatecznie zastąpiło je słowo „i” (et), to przyjęła się w literaturze forma „partim-partim”. Pierwotny projekt tekstu w: J. R. Geiselman, *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Freiburg 1962, s. 93.

²¹ S. Pallavicino, *Istoria del Concilio di Trento*, t. II, Roma 1833, s. 66-68, 80-84, 106-11.

miemy najpopularniejszą interpretację, że Trydent równouprawnił Tradycję i Literę, to musimy uznać, iż rzymscy jezuici poszli jeszcze dalej niż ojcowie soborowi z XVI w. i po-trydencka teologia z tamtej epoki. Szkoła Rzymska jednoznacznie stawia na Tradycję, pojętą jako Magisterium definiowane przez Kościół.

Johannes Franzelin stwierdza, że istota Tradycji została ujęta i opisana właśnie na Soborze Trydenckim, czyli w czasie zmagania z protestantyzmem i teologami głoszącymi zasadę samodzielnej interpretacji *Biblii*. Wtedy to bowiem wprowadzono oficjalnie Tradycję – obok literalnego zapisu tekstu – jako równorzędne źródło wiary. To właśnie wtedy Kościół uświadomił sobie rolę i znaczenie Tradycji, która aż dotąd – nie będąc negowaną – uznawana była za coś tak oczywistego, że nie istniała potrzeba tworzenia *teorii* Tradycji. Ale zasada ta – zaatakowana przez reformatorów – na Soborze Trydenckim musiała zostać wyartykułowana i opisana. Dlatego „definiujemy ją jako organ stworzony dla zachowania i wyjaśniania Objawienia”, czyli jako „katolicką interpretację prawdziwego sensu *Pisma*”²².

Z tego co napisaliśmy do tej pory wynikałoby, że Literatura i Tradycja mają charakter równorzędny. Tak jednak nie jest. Franzelin uważany jest za teologa, który jako pierwszy zupełnie wprost ogłosił zasadę, która w teologii nowożytnej już istniała, ale której nie wyrażono dotąd *expressis verbis*: Tradycja stoi ponad *Pismem* (formuła *totaliter in Traditione, partim in Scriptura*)²³. Franzelin głosi, że Tradycja stoi ponad Literą. Czytamy bowiem najpierw, że „do wiecznie żywego magisterium, które zastąpiło funkcję apostołską, należy strzeżenie i autentyczna interpretacja nie tylko nauczanej doktryny, ale także nauczania zawartego pismem, jak i ksiąg, które je zawierają”²⁴. Trudno to odczytać inaczej, jak tylko w taki sposób, że Tradycja zaczyna warunkować *Pismo*. Dalej czytamy: „sens *Pisma* nie może stać w sprzeczności z tym, co rozumie Kościół”²⁵. A więc to nie Tradycję nauczaną przez Kościół należy dopasować do *Pisma*, lecz *Pismo* do Tradycji. W interpretacji co jest Tradycją a co nie jest, a więc jaki jest rzeczywisty sens *Biblii*, Kościół posiada nieomyślność:

„Duch Święty zachowuje zawsze w Kościele nie tylko materialne słowo *Pisma*, a więc autentyczne magisterium nie myli się kiedy osądza co jest prawdziwym sensem *Pisma* i kiedy je wyjaśnia. Kościół, otrzymawszy ten katolicki sens, jest więc interpretatorem nieomylnym *Pisma* a jego nieomyślność zależy w ostatecznej instancji od Ducha Świętego, który mu asystuje i nim kieruje”²⁶.

Rzymscy teolodzy wskazują, że poszczególne księgi *Nowego Testamentu* nie były opracowane zgodnie z jakimś z góry powziętym planem, ułożone chro-

²² J.-B. Franzelin, *La Tradition*, § X, XIII.

²³ W. Kasper, *Die Lehre...*, s. 400; A. Aubry, *Contre le modernisme. Etude de la tradition. Les sens catholique et l'esprit des pères*, Paris 1927, s. 111.

²⁴ J.-B. Franzelin, *La Tradition*, dz. cyt., § 93.

²⁵ Tamże, § 350.

²⁶ Tamże, § 372.

nologicznie czy tematycznie. Zachowało się kilkadziesiąt tekstów ewangelii i wiele listów przypisywanych apostołom (apokryfy). Nie mamy innego kryterium aby stwierdzić, które z nich są autentyczne, a które zmyślane (gnostyckie) poza tym, co głosi w tym względzie Tradycja. Bez niej ewangelia Marka czy Mateusza miałyby taką samą wartość, co ewangelia Tobiasza czy Judasza. To samo jest z księgami starotestamentowymi: tylko na podstawie Tradycji uznajemy, że są to prawdziwe zapisy i nie uznajemy innych wersji tej samej opowieści biblijnej. A więc to Tradycja warunkuje co jest Literą biblijną!²⁷ Tekst biblijny nie stoi ponad Tradycją, jest jedynie jej integralną częścią.

Zadaniem Tradycji/Magisterium jest uporządkowanie tego materiału, wyodrębnienie z niego logicznej i zwartej treści doktrynalnej, wyzbytej piętna czasu i miejsca charakterystycznego dla jej adresata. Innymi słowy, zadaniem Magisterium jest refleksyjne pogłębienie zawartych tu treści oraz ich uniwersalizacja, tak, aby były niezależne od czasu i miejsca. Zdaniem Franzelina, to Tradycja przekształca luźne i lokalne rozważania apostołów w zwartą doktrynę niezależną od historycznych okoliczności. Znaczenie *Pisma* całkowicie zależy tedy od Tradycji, podczas gdy ta uwalnia się od podrzędnej roli interpretacji Litery, zachodząc ją warunkować. Literatura zależy od Tradycji, podczas gdy Tradycja uwalnia się od podobnej zależności od świętego tekstu: „Nie można dowodzić autorytetu organu tradycji opierając się na świadectwie *Pisma*, a przynajmniej poznać autorytetu *Pisma* i jego prawdziwego sensu, bez uprzedniej znajomości autorytetu tradycji i niezależnie od niej”²⁸. W ten sposób jezuita autorytet Tradycji stawia ponad *Biblię*.

Ostatecznie Franzelin pisze, że katolicy są zobowiązani przyjmować wiarę w interpretację dokonywaną przez hierarchów Kościoła, którym sam Chrystus obiecał nieomylność.

„W takim przypadku – pisze jezuita – jesteśmy zobligowani zawierzyć tym reprezentantom, kiedy zachowują i potwierdzają prawdę niegdyś objawioną, bez względu na to czy ich twierdzenia mają oparcie w *Pismach* czy nie mają go, dokładnie na tej samej zasadzie jak musieliśmy zawierzyć pierwszym reprezentantom Boga, kiedy potwierdzali, nawet bez *Pisma*, objawienie które otrzymali”²⁹.

A więc prawda Objawienia nie koniecznie musi zawierać się w tekście biblijnym; może istnieć bez niego, zachowując nadal status prawdziwości.

Cechą charakterystyczną pojęcia Tradycji w Szkole Rzymskiej jest jej ewolucjonistyczny i teleologiczny (celowy) charakter. Wyróżniono tu dwa rodzaje Tradycji: 1/ Tradycja „pasywna”, czyli pisemne i poza-pisemne świadectwa Objawienia (*Tradition*). 2/ Tradycja „aktywna”, czyli kontrolowany przez Kościół rozwój idei zawartych *implicite* w Objawieniu do formuł dogmatycznych,

²⁷ J. Perrone, *Praelectiones theologicae*, dz. cyt., t. II, k. 1047n.; tenże, *Le Protestantisme...*, t. II, s. 79; J.-B. Franzelin, *La Tradition*, § 440–43.

²⁸ J.-B. Franzelin, *La Tradition*, § 108.

²⁹ Tamże, § 419.

czyli *explicite* (*Überlieferung*), który określamy wspólnie jako Magisterium Kościoła. Ta pierwsza Tradycja została chrześcijanom pozostawiona, jest nam dana i nie podlega zmianom po śmierci naocznych świadków życia Jezusa; ta druga jest przez Kościół rozwijana na przestrzeni wieków (tradycja kościelna)³⁰.

Wyróżnienie tradycji Kościoła i uznanie jej wielkiej wartości doktrynalnej to bardzo charakterystyczny element nauki Johanna Franzelina, gdyż zasadom ustanowionym i przyjętym przez Kościół już po śmierci ostatniego z apostołów, przyznaje ona równą wartość, co tym zasadom i prawdom, które ustanowił Chrystus i apostołowie. Franzelin wychodzi z następującego stanowiska: skoro Chrystus obiecał Kościołowi nieomyślność dzięki asystencji Ducha Świętego, to ustanawiając nowy dogmat Kościół wyciąga logiczne wnioski z tej asystencji. W innym wypadku musielibyśmy uznać, że dogmat ten jest mniej ważny, podejrzany teologicznie, a tym samym stawiamy pod znakiem zapytania obietnicę Chrystusa nieomyślności Kościoła zawartą w literalnym tekście *Pisma*. A więc sama *Biblia* dając Kościołowi nieomyślność, daje zgodę na teleologiczną koncepcję Tradycji³¹, którą wyraża tradycja kościelna, czyli ta, która nie jest dosłownie zawarta w treści Objawienia, ale została uformowana przez teologów i kanonistów: „Do prawd objawionych dołączone są inne prawdy, które nie są objawione jako takie, ale które są użyteczne dla ochrony, tłumaczenia i obrony depozytu objawienia w całej jego pełni”³². Są to prawdy z dziedziny filozofii, filologii, nauk ludzkich, eklezjologii, także polityki – np. polityczna niezależność Ojca Świętego od potęg świeckich. Klasyczną zasadą tego typu jest nieomyślność Kościoła. Sama w sobie nie jest prawdą konieczną do zbawienia, tym niemniej jest konieczna. Skoro bowiem Chrystus powierzył Kościołowi zadanie zachowania depozytu wiary – i nasze zbawienie zależy od jego znajomości – to nieomyślność Kościoła, w sposób logiczny, jest konieczna i jej negacja jest „korzeniem wszelkich herezji”³³. Każdy katolik musi ją uznawać, gdyż inaczej nie miałby dowodu słuszności potępienia błędów prawosławia, Wyclifa, Husa, Lutra czy jansenistów.

Podstawę teleologicznie rozumianej Tradycji stanowi przekonanie, że „pewne prawdy objawione mogą pozostać w ciemności przez pewien czas” i dopiero po stuleciach mogą zostać „rozwinęte i wypracowane”³⁴. Ważne tylko, aby nie były wzięte znikąd – muszą mieć jakieś podglebie w nauczaniu Kościoła lub zawartości literalnej tekstu biblijnego. Prawdy takie:

„można znaleźć w stanie *implicite* w nauczaniu apostołów, a podczas dłuższego czasu, będą przekazywane w tradycji w stanie *implicite*, tak jak inne nauczanie jest w formie *explicite*; inne mogą być zawarte w tradycji w sposób najbardziej niejasny, w częściach

³⁰ J. Perrone, *Praelectiones theologicae*, dz. cyt., t. II, k. 1043–1278.

³¹ J. B. Franzelin, *La Tradition*, § 13, 514, 515.

³² Tamże, § 232.

³³ Tamże, § 236.

³⁴ Tamże, § 484.

nauczania mniej precyzyjnych i mniej zauważalnych, aż do chwili, gdy, z powodu okoliczności lub postawienia pod znakiem zapytania, autorytet magisterium kierowany przez Ducha Świętego powoduje eksplicytację tego, co pozostawało *implicite*, oświeca i wydobywa to, co było zaciemnione, naucza i definiuje w szczegółach i z troską, to co było mniej uszczegółowione”³⁵.

Należy jedynie uważać, aby pamiętać o receptach Wincentego z Lerynu, aby przypadkowej opinii nie uznać za prawdę wiary³⁶. Dogmat w stanie załączkowym musi znajdować się w nauczaniu zwyczajnym Kościoła, aby stać się tematem badań w czasie kontrowersji teologicznych, np. walki z herezją; wtedy jest omawiany i badany, a ostatecznie przyjmowany przez Kościół decyzją soboru lub papieską. Tak rozwija się Tradycja w sposób teleologiczny. Gdyby jakieś twierdzenie stało się dogmatem, a nie zawierałoby się *implicite* we wcześniejszym nauczaniu, byłoby herezją.

Teleologiczny charakter Tradycji zawiera następujące sformułowanie Johannaesa Franzelina:

„nazywamy dogmatem wiary nie tylko prawdę objawioną jako taką, ale także prawdę ustanowioną przez Kościół – można tu dać przykład prawdę objawioną Niepokalaniego Poczęcia Najświętszej Marii Panny, która nie była dogmatem wiary zanim nie została tak zdefiniowana. [...] mówi się o *historii dogmatów*, choć od niedawna. Pomijając nieprawowitość tego wyrażenia, posiada ono prawdziwy sens”³⁷.

Dlatego, „jak mówi święty Tomasz, substancja artykułów wiary nie wzrasta z biegiem czasu, ale wzrasta liczba artykułów”³⁸.

Ten wywód Johannaesa Franzelina pokazuje nam jak na dłoni, że teologów ze Szkoły Rzymskiej szczególnie interesowała tradycja kościelna, której nie postrzegali w sposób statyczny, co wynikało choćby z uważnej lektury *Pisma Świętego*, gdzie przesłanie *Starego Testamentu* zostaje w pewnym momencie rozwinięte, dopełnione – ale i w wielu miejscach zmienione – przez *Nowy Testament*³⁹. Joseph Kleutgen porównuje następnie Tradycję w epoce apostołskiej ze współczesną i dostrzega, że dzisiejsze jej rozumienie w niczym nie przeciwstawia się temu z II czy V w., niczego tu nie pominięto, ale wiele momentów zostało znacząco rozwiniętych i dano im interpretację, które apostołom i Ojcom Kościoła nie przychodziły nawet do głowy⁴⁰. A to oznacza, że możemy mówić o czymś takim jak *postęp* w Tradycji – konkluduje Kleutgen⁴¹.

Szkola Rzymska twierdziła, że Tradycja kościelna (*Überlieferung*) nie jest niezmienna, lecz rozwija się w czasie historii pod wpływem pism Ojców i Dok-

³⁵ Tamże, § 487.

³⁶ Tamże, § 488.

³⁷ Tamże, § 530.

³⁸ Tamże, § 533.

³⁹ J. Kleutgen: *Die Theologie...*, s. 885-940.

⁴⁰ Tamże, s. 955-60.

⁴¹ Tamże, s. 1034-43.

torów, rozwoju liturgii, świadectw męczenników, polemik z herezjami, historii i praktyki Kościoła⁴². Franz Hettinger tak charakteryzuje tę ideę:

„jest oczywiste, że prawdy objawione nie zostały na samym początku proklamowane w Kościele we wszystkich tych formach, wyjaśnieniach i za pomocą tych argumentów i objaśnień, które znamy. Stało się tak w polemice z błędami, które ujawniły się w toku dziejów. W ten sposób stopniowo wiele prawd było coraz lepiej rozumiane i lepiej tłumaczone w postaci dogmatów wiary, które pierwotnie miały postać tylko śladów (*implicite*) w tradycji apostoelskiej. Okoliczności epok zmuszały nauczanie oficjalne Kościoła, kierowane przez Bożą Opatrzność, do coraz jaśniejszego i szerszego ich rozwoju, tak, aby przeciwstawić się herezji. Tak rozwijały się prawdy objawione do postaci *implicite*, aby jaśniej wytłumaczyć i ustalić to, co było zaciemnione, aby pokazać lepiej to, co było już znane i aby wzbogacić relacje, zawiązki i zastosowania. W ten sposób chrześcijańska wiedza może wzrastać, a głębia Bożego Depozytu stopniowo się przed nami rozwija. Doktryna Kościoła nie staje się przez to bardziej prawdziwa (*nicht wahrer*), ale staje się coraz bardziej jaśniejsza (*klarer*)”⁴³.

Kleutgen przypomina, że Kościół dopiero w IV w. dogmatycznie uznał naturę Trójcy Świętej, a wiek później przyjął dogmat o Wcieleniu⁴⁴.

Ewolucyjny charakter Tradycji, z pełnym zachowaniem Depozytu Wiary, możliwy jest jedynie dzięki pneumatologicznej koncepcji Kościoła, gdzie bardzo silnie podkreślana jest asystencja Ducha Świętego. Ta asystencja nadaje Kościołowi dar nieomyślności, dzięki któremu jego rozwijające się nauczanie nigdy nie oddzieliło się i nie oddzieli od sensu Objawienia. Dzięki tej asystencji „dzisiejszy Kościół jest nie tylko pośrednikiem, ale w tym sensie także bezpośrednim świadkiem Słowa Bożego”, czyli „nosicielem świadomości Objawienia”, pisze Walter Kasper charakteryzując teologię rzymską⁴⁵. Dzięki zasadzie asystencji Kościół może rozwijać prawdy zawarte w Objawieniu *implicite* i przekształcać je w twierdzenia i dogmaty *explicite* bez obawy, że popadnie w błąd. Bez autorytetu Kościoła wszelki rozwój zagrożony byłby herezją, wymysleniem sobie przez ludzi fałszywych prawd lub złej interpretacji już istniejących⁴⁶. Każde twierdzenie wychodzące poza spuściznę apostołów i Ojców byłoby tylko niepewną hipotezą; nie można by znaleźć odpowiedzi na żadne pytanie, na które odpowiedź nie kryje się wprost w *Piśmie Świętym*. Ale w katolicyzmie to wszystko jest możliwe, bowiem Kościół daje teologom i wiernym „regułę myślenia” (*Ecclesia est*,

⁴² J. Perrone, *Praelectiones theologicae...*, t. II, k. 1233n.; C. Schrader, *Unitate Romana. Commentarius*, t. II, Friburgi 1862, s. 173–74.

⁴³ F. Hettinger, *Die kirchliche Vollgewalt des Apostolischen Stuhles*, Freiburg 1873, s. 172–73.

⁴⁴ J. Kleutgen, *Die oberste Lehrgewalt des Römischen Bischofs*, Trier 1870, s. 64.

⁴⁵ W. Kasper, *Die Lehre...*, s. 80, 87. Na temat asystencji Ducha Św. zob. także s. 212–13, 228–29, 308n., 398; W. Bartz, *Le magistère de l'église d'après Acheeben*, [w:] M. Nédoncelle, *L'Ecclesiologie au XIXe siècle*, Paris 1960, s. 318n.

⁴⁶ J. Perrone, *Praelectiones theologicae...*, t. I, k. 235–82; C. Passaglia, *Katolische Lehrvorträge...*, s. 196–205.

quae constituit fidei regulam; niem. *Glaubensregel*)⁴⁷, gdyż posiada charyzmę nieomylności, czyli dar obiektywności sądu właśnie dzięki tejże asystencji.

W praktyce – i to jest istota teologii Szkoły Rzymskiej – mamy tu co najmniej zrównanie dwóch źródeł prawdy wiary: Objawienia (bezpośredniej erupcji Prawdy) i Tradycji utożsamianej z Magisterium Kościoła (historycznie przyrastającej wiedzy o Boga na fundamencie Objawienia). A więc faktycznie „zrównanie *traditio* z *revelatio*” pisze Walter Kasper⁴⁸. Ideę tę, na podstawie pism Suareza, stworzył jako pierwszy Giovanni Perrone, który podzielił prawdy na te, których nieomylnie naucza Kościół (katolicyzm) oraz na te, które pochodzą z subiektywnego osądu jednostki (protestantyzm)⁴⁹. A więc istnieją tylko dwie możliwości: albo absolutne posłuszeństwo Kościołowi, albo indywidualna interpretacja. Innymi słowy, znaczy to, że wszystko czego naucza Kościół wsparty asystencją Ducha Świętego – bez względu na to czy jest to zawarte *explicite* w *Biblii*, czy też nie – jest prawdą⁵⁰. Kto tego nie uznaje, jest protestantem.

W schemacie *O Kościele* (*De Ecclesia*), przedstawionym na Soborze Watykańskim I przez Schradera, znajdujemy charakterystyczny fragment:

„Nauczamy, że obiekt nieomylności rozciąga się tak dalece jak rozciąga się depozyt wiary i to, co jest konieczne aby strzec tegoż depozytu. Konsekwentnie, prerogatywa nieomylności, którą cieszy się Kościół Chrystusa, zawiera w sobie i całość objawionego słowa Bożego, jak i wszystko to co, choć nie zostało objawione samo w sobie, ma taki charakter, że bez niego nie da się dobrze strzec depozytu wiary lub nie da się jej podawać lub wyjaśniać w sposób pewny i definitywny, lub też nie można go ogłaszać czy twardo bronić przeciwko błędom ludzkim i problemom podniesionym przez pseudonaukę”⁵¹.

Do fragmentu tego odnosi się także kanon IX dołączony do schematu, gdzie czytamy: „Jeśli ktokolwiek twierdzi, że nieomylność Kościoła jest ograniczona tylko do tego, co zawarte zostało w Bożym Objawieniu, i nie schyla się przed innymi prawdami niezbędnymi do podtrzymywania integralności Depozytu Objawienia, to niech będzie przeklęty”⁵².

Komentując tę koncepcję Szkoły Rzymskiej Walter Kasper pisze trafnie: „Objawienie, Tradycja, reguła wiary (*Glaubensregel*) nie są pojęciami identycznymi, ale korelatywnymi; reguła wiary to Objawienie i Tradycja, ale wypowiedziana normatywnie i uporządkowana przez Kościół”⁵³. Podobnie widzi pojęcie

⁴⁷ J. Perrone, *Praelectiones theologicae...*, t. II, k. 689; tenże, *Le Protestantisme...*, t. I, s. 45, 68n.; J. Kleutgen, *Die Theologie...*, s. 369-85. Problem omawia W. Kasper, *Die Lehre...*, s. 67, 208 n.

⁴⁸ W. Kasper, *Die Lehre...*, s. 68.

⁴⁹ J. Perrone, *Praelectiones theologicae...*, t. II, k. 777n., 1120n.

⁵⁰ Tamże, t. II, k. 691n, 698n. Na tym polega nieomylność Kościoła (tamże, t. I, s. 22-234; t. II, k. 832n).

⁵¹ Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, t. LI, k. 543.

⁵² Tamże, t. LI, k. 552.

⁵³ W. Kasper, *Die Lehre...*, s. 69.

Tradycji radykalny przeciwnik Szkoły, August Hasler, który charakteryzuje ją następująco: „Tradycja nie oznacza tu już obyczaju, którego brak jest w Piśmie, lecz obejmuje całą świętą prawdę (*die ganze Heilswahrheit*) Kościoła. Tradycja jest żywym uzupełnieniem Ewangelii, świętością poprzez Kościół. [...] W tym rozumieniu Tradycji, pojętej zupełnie na nowo, Kościół pełni kreatywną rolę”⁵⁴. Kasper widzi to tak: „Tradycja nie jest tym, co zdarzyło się, dzieje się. Tradycja jest aktem, tym co robi Chrystus za pomocą Ducha Świętego”⁵⁵.

Oznacza to, że według Szkoły Rzymskiej Kościół nie jest tylko przekaznikiem, instrumentem Tradycji, lecz także jej współtwórcą. On ją odkrywa i nieomylnie ogłasza wiernym, nakazując mocą swojego autorytetu wierzyć we wszystko, co głosi. Autorytet Kościoła nie zostawia miejsca na dyskusję, gdy dokona dogmatycznego rozstrzygnięcia. Źródłem tej koncepcji jest klasycznie tradycjonalistyczna koncepcja człowieka jako istoty skażonej przez grzech pierworodny (pesymizm antropologiczny), zupełnie niezdolnej do samodzielnego dotarcia swoim rozumem do prawdy. Dlatego prawda musi być upadłemu człowiekowi dana i stąd w Szkole ten akcent na „bezwartunkową konieczność zewnętrznego autorytetu, czyli autorytetu, który poskromi rozum, ujarzmi go”⁵⁶. I stąd tak wielka rola nauczającego Kościoła. Zresztą rozwój definicji dogmatycznych zwykle ma charakter najgwałtowniejszy w ogniu polemik z herezjami, gdy Kościół musi nieomylnie i autorytatywnie zdefiniować swoje pozycje i twierdzenia, łamiąc opór heretyków.

Nieomyślność Kościoła

August Hasler zauważa, że skoro teologia jezuicka uznaje teleologiczny charakter Tradycji, to tym samym uznaje jej ewolucję, zmianę. Koncepcja zakłada jedność między Tradycją katolicką, a Tradycją kościelną, czyli jedność pomiędzy rozwojem rozumienia Objawienia przez ludzi i obyczajem kościelnym, opiniami teologicznymi, które są rozpowszechnione w Kościele. Hasler określa to mianem „aktywnej Tradycji” (*der aktiven Tradition*), gdzie „Tradycja kościelna jest tylko instrumentalnym narzędziem, kanałem dającej normy Tradycji Bożej”⁵⁷. To rozumienie Tradycji, jako tożsamej z tym, co w Kościele rozpowszechnione, rodzi potencjalną możliwość, że rozwój ten może pójść w innym kierunku niż sobie to wyobrażają ortodoksyjni teologowie, a więc utracić charakter teleologiczny, a to oznaczałoby, że Tradycja Boża przekształciłaby się w bezwartościową tradycję ludzką. W tej sytuacji potrzebny jest instytucjonalny gwarant, że Tradycja nie zacznie ewoluować w dziwnym (heterodoksyjnym) kierunku. Musi być ktoś, kto oceni, które linie rozwojowe Tradycji są słuszne, a które błędne.

⁵⁴ A. B. Hasler, *Pius IX (1846–1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, Stuttgart 1977, s. 338.

⁵⁵ W. Kasper, *Die Lehre...*, s. 331.

⁵⁶ Tamże, s. 73.

⁵⁷ A. B. Hasler, *Pius IX*, dz. cyt., s. 340.

W tej sytuacji „czym jest Tradycja w Kościele decyduje nie badanie historyczno-krytyczne rozmaitych świadectw, lecz nieomyłne nauczanie papieży [...] papieskie nauczanie decyduje co jest Tradycją”⁵⁸. Nieomyłność Kościoła wyrażana jest w postaci nieomyłności Biskupa Rzymu.

Rzeczywiście, z idei tak pojętej teleologicznie Tradycji jest już tylko jeden krok ku nieomyłności i prymatowi papieskiemu. Rozwijająca się Tradycja musi mieć gwaranta, autorytet czuwający, aby w teologicznej dyskusji prawdy Objawienia nie uległy zafałszowaniu. Musi być ktoś, kto autorytatywnie wypowie się, że ten rozwój, to czy tamte twierdzenie jest logiczne i prawidłowe. Tradycja, dla swojego rozwoju, potrzebuje obiektywnego kryterium, nieomyłnego autorytetu. Mając taki autorytet rozwijająca się Tradycja nabiera charakteru autentycznie obiektywnego (Tradycja to *obiectiva totius revelationis norma, perpetuus fons verbi divini atque locus christiane fidei* – pisze Schrader⁵⁹).

Autorytet potrzebny jest zresztą nie tylko do rozwoju teologii, ale także do przechowywania Depozytu Objawienia w sposób nie budzący wątpliwości. Kleutgen w swojej pracy *O najwyższej władzy nauczania Biskupów Rzymu* (*Die oberste Lehrgevalt des Römischen Bischofs*, 1870), nawiązując do terminologii Möhlera pisze, że zadaniem Kościoła jest przechowanie i zagwarantowanie prawdziwości (*attestatio facti*) „symboli” wiary. A więc te symbole potrzebują opiekuna, strażnika, czyli autorytetu, który będzie strzegł, aby nie zostały zafałszowane. W tym celu powstał Kościół i przypisał sobie nieomyłność, a dokładniej, nieomyłność interpretacji symboli, co daje wiernym gwarancję, że nie zostały i nie zostaną sfalsyfikowane. Na straży symboli stoi cały Kościół. Dla tego celu od czasu do czasu w Kościele zbierają się sobory, aby *oczyścić* symbole z fałszywych (heterodoksyjnych) interpretacji i zdefiniować ich autentyczne znaczenie⁶⁰.

Problemowi temu wiele miejsca poświęcił szczególnie Giovanni Perrone w swoich polemikach z protestantyzmem. Szkoła Rzymska bowiem nauki reformowane uważa za swojego głównego adwersarza, a nie liberalizm katolicki, który wtenczas był jeszcze relatywnie słaby. Teolodzy rzymscy uważają, że istnieją dwa możliwe a radykalnie sprzeczne spojrzenia na religię: albo jest ona dawana odgórnie przez Kościół wiernym i musi być przyjmowana bez dyskusji, albo wierni sami sobie ustalają w co chcą wierzyć, wedle formuły protestanckiej indywidualnej interpretacji (*sola Scriptura*). Dlatego też Perrone pisze: „albo badanie Biblii za pomocą rozumu jednostkowego, albo nieomylny autorytet Kościoła. Nie ma kompromisu między tymi stanowiskami”⁶¹.

Główny zarzut wobec protestantyzmu ogniskuje się wokół jego indywidualistycznego subiektywizmu, gdyż Reformacja

⁵⁸ Tamże, s. 339, 340.

⁵⁹ W. Kasper, *Die Lehre...*, s. 340.

⁶⁰ J. Kleutgen, *Die oberste...*, s. 4-5.

⁶¹ G. Perrone, *Le Protestantisme...*, t. II, s. 216.

„[...] proklamowała absurdalną indywidualną wolność myślenia i wypowiedania się w materii religijnej, otwierając w ten sposób szeroko drogę dla wszelkich błędów i zboczeń ludzkiego umysłu [...]. Niezliczone sekty religijne kłócą się o wszystko, a codziennie powstają nowe, jeszcze bardziej dziwaczne. Prawda chrześcijańska zostaje postawiona w wątpliwość i straszliwie wykoślawiana przez tysiące bezrozumnych i sprzecznych opinii, tak że nikt w sumie nie wie w co wierzy dzisiaj, a w co wierzyć będzie jutro”⁶².

W wyniku luteranckiego indywidualizmu i subiektywizmu „*Pismo* stało się zabawą dla najbardziej szalonych kaprysów imaginacji”⁶³. Nie może być inaczej, naucza Perrone, skoro formuła *sola Scriptura* to „przekonanie subiektywne i osobiste”, a więc „reguła protestancka może dać twierdzenia wyłącznie prawdopodobne [...], które są [...] tylko opiniami”⁶⁴.

Wywód ten kontynuuje Franzelin wskazując, że protestanci przyjmują *Pismo Święte* za „jedyną normę i jedyną zasadę, ale twierdzą także, że jest jedynym sędzią”⁶⁵. I tu tkwi błąd, gdyż martwa Literatura jest tylko tekstem spisany na papierze, który nie może być sędzią (interpretatorem) samego siebie, ponieważ interpretacji dokonać może tylko byt ożywiony i myślący. To zaś znaczy, że Literatura nie ma żadnego obiektywnego i legitymowalnego sędziego poza każdą poszczególną jednostką ludzką. Nie ma osoby prywatnej, której Chrystus obiecałby nieomyślność, gdyż ta obiecana została dana wyłącznie Kościołowi:

„[...] twórcy protestantyzmu i jego teologowie w istocie zastąpili władzę ludzką władzą Boską” a tym samym „wesli w stan rebelii przeciwko Boskiej władzy Kościoła katolickiego”, gdyż „autorytet czysto ludzki i naukowy uczonych nie daje żadnej pewności w oczach osób niewierzących, ale przynosi im jeszcze mnóstwo nowych niepewności”⁶⁶.

Giovanni Perrone z prawdziwą przyjemnością opisuje najdziwniejsze aberracje rozmaitych sekt, gdzie każda nie zgadza się z żadną inną. Poszczególne grupy protestanckie nie mogą zgodzić się z niczym i to nie tylko co do dogmatów, ale już na poziomie epistemologicznym. O ile mniejszość, w ślad z Lutrem i Kalwinem, wyznaje fideizm (np. pietyści i sekty apokaliptyczne), o tyle większość tak wysilała intelekt nad samodzielną interpretacją *Biblii*, że popadła w racjonalizm i odrzuciła większość prawd wiary jako irracjonalne⁶⁷. O ile fideizm prowadzi do nieuprawnionego mistycyzmu i oderwania się od rzeczywistości, o tyle racjonalizm prowadzi do relatywizmu, indyferencji, a w efekcie – do ateizmu. W świecie niemieckojęzycznym przekształcił się w filo-

⁶² Tamże, t. I, s. 26, 36.

⁶³ Tamże, t. I, s. 94.

⁶⁴ Tamże, t. I, s. 379, 383.

⁶⁵ J. B. Franzelin, *La Tradition...*, § 10.

⁶⁶ Tamże, § 73-74.

⁶⁷ G. Perrone, *Le Protestantisme...*, dz. cyt., t. I, s. 103-333. O fideizmie Lutra i Kalwina zob.: tamże, s. 296 n.

zofię idealistyczną uwieńczoną heglizmem, który stanowi przedziwną heretycką mutację chrześcijaństwa⁶⁸.

Giovanni Perrone nie ma przy tym wątpliwości, że u źródeł tak buntu Lutra, jak i zasady samodzielnej interpretacji, stoi wyłącznie pycha: „protestantyzm jest niczym innym jeno aberracją ludzkiej pychy, która pod pretekstem *wolności ewangelicznej*, chciała się *wyzwolić* od jedyne go autorytetu w kwestii nauczania religijnego ustanowionego dla całego rodzaju ludzkiego przez boskiego twórcę Kościoła”⁶⁹. Zdaniem Franzelina mamy sytuację klasycznego *albo-albo*: albo „instytucja reprezentantów Boga, obciążona zadaniem zachowania i nauczania integralnej wiary używając do tego nieomylnego autorytetu”, albo „poszukiwania ściśle indywidualne”, gdzie każdy „szuka na własny rachunek”⁷⁰. Z jednej strony mamy więc nieomylny Kościół z asystencją Ducha Świętego, z drugiej wyposażoną „w połączony autorytet ludzki i historyczny” jednostkę, która „odrzuca katolickie pojęcie Tradycji” i to bez względu na „geniusz i brak geniuszu poszczególnej jednostki”⁷¹.

W sytuacji tego skrajnego relatywizmu, który koniecznie musi się wyłonić z protestanckiej zasady samodzielnej interpretacji *Pisma*, nie ma możliwości stwierdzenia, iż w protestantyzmie mogło istnieć coś, co można by nazwać mianem „magisterium autentycznego”⁷². Reformatorzy nie docenili ogromu trudności z interpretacją tekstu biblijnego i dlatego błędnie powierzyli każdemu poszczególnemu wiernemu jego interpretację. W ten sposób z reformatorów Kościoła przekształcili się w jego „deformatorów”⁷³. Dlatego też szybko podzielili się na dziesiątki, a potem na setki sekt, wzajemnie się zwalczających, które zaprowadziły w XVI i XVII w. całą Europę do gigantycznej wojny domowej, która zrujnowała wiele państw kontynentu.

Zdaniem rzymskich teologów, istotą Reformacji jest więc jedynie negacja prawowitego autorytetu Kościoła; brak jej było jakiegokolwiek idei pozytywnej. To tylko bluźniercza zasada *libre examen*. Tym protestanckim formułom Szkoła Rzymska przeciwstawia katolicką formułę autorytetu, czyli wspomnianą wcześniej *regułę wiary*. Ta reguła „tkwi w nieomylnym autorytecie Kościoła, jedyne go legitymowalnego autorytetu mogącego dogmatycznie interpretować Pismo święte i ostatecznie osądzać kontrowersje wokół kwestii wiary”⁷⁴. Zdaniem Perronego, reguła taka musi mieć następujące cechy: 1/ Dawać pewność. 2/ Móc kończyć spory, decydować ostatecznie. 3/ Być uniwersalną na cały świat. 4/ Być

⁶⁸ Tamże, t. I, s. 385 n.

⁶⁹ Tamże, t. I, s. 585.

⁷⁰ J. B. Franzelin, *La Tradition...*, § 76–77.

⁷¹ J. B. Franzelin, *Examen Doctrinae Macarii Bulgakow Episcopi Russi Schismatici Et Iosephi Langen Neoprotestantis Bonnensis De Processione Spiritus Sancti*, Romae 1876, s. 255–56.

⁷² J. B. Franzelin, *La Tradition...*, § 78.

⁷³ Tamże, § 407.

⁷⁴ G. Perrone, *Le Protestantisme...*, t. II, s. 2.

wieczną i niezawodną⁷⁵. W praktyce taką obiektywną pewność twierdzeniom teologicznym może dać tylko Kościół, gdyż tylko on potrafił

„[...] rozwiązywał problemy, które pojawiały się w miarę, jak umacniano prawdziwy sens doktryny Jezusa Chrystusa, to on sądził ostatecznie wszystkie kontrowersje wiary; to on ostatecznie osądzał i potępiał wszelkie doktryny fałszywe i błędne, a będące w opozycji do jego nauczania; stając się w ten sposób bezwzględny w utrzymywaniu zasady autorytetu naprzeciw nowatorów z których każdy, na swój sposób, próbował zrzucić jarzmo podległości, zastępując jego decyzję własnymi osądami prywatnymi i interpretacjami osobistymi”⁷⁶.

Suwerenność papieża w Kościele

Kościół jest *regulą wiary*. Kościół, czyli konkretnie kto? Jakie ciało lub urząd? W praktyce chodzi o to, czy będzie to z rzadka zbierający się sobór ekumeniczny czy ustawicznie działający papież? Franzelin dowodzi, że Jezus Chrystus obiecał Kościołowi nieomylność, ale Kościół jako taki został zbudowany na Piotrze/Opoce, a więc – w istocie – to tylko Piotr i jego następcy są nieomylni⁷⁷. Kościół jest przecież wspólnotą biskupów zjednoczonych wokół urzędu Piotra; to Piotr określa, która doktryna jest prawdziwa, której wolno nauczać; to Piotr określa prawdziwą interpretację biblijną. A więc nieomylność Kościoła w istocie jest nieomylnością Piotra. Czasami Franzelin używa charakterystycznego określenia „Kościół czyli papież”⁷⁸. Analizując cytaty biblijne Franzelin konkluduje, że „podmiotem nieomylności jest więc następca św. Piotra wspomagany przez Bożą asystencję, która została mu obiecana jako następcy św. Piotra”⁷⁹. Ostateczna konkluzja jest radykalnie ultramontańska: „św. Piotr, to on musi interpretować, za pomocą magisterium zwykłego i publicznego, gdyż to on jest organem ustanowionym przez Chrystusa dla całego Kościoła aby zachowywać i wyjaśniać doktrynę”⁸⁰.

Ojciec Święty podejmuje więc ostateczne decyzje co przynależy do Tradycji odziedziczonej po pierwszych apostołach, a co do tej Tradycji nie należy. Posiada więc rolę rozstrzygającą: „Aby uznać naukę za apostolską, przekazywaną bez przerwania sukcesji, zawsze sprawdzano jedność i zgodność kościołów pomiędzy sobą i z kościołami ufundowanymi przez apostołów, szczególnie zaś z kościołem św. Piotra. Ten szacunek dla kościoła z Rzymu, względem niego jako niego, pozwalał przedstawić najczystszą naukę apostolską jako tę, która przynależy do Kościoła powszechnego”⁸¹.

⁷⁵ Tamże, t. I, s. 75.

⁷⁶ Tamże, t. II, s. 106.

⁷⁷ J. B. Franzelin, *La Tradition...*, § 211.

⁷⁸ Tamże, § 243, 259.

⁷⁹ Tamże, § 217.

⁸⁰ Tamże, § 374.

⁸¹ Tamże, § 123.

Jednak to nie cytaty biblijne i Tradycja warunkują ultramontanizm jezuitów. To pesymistyczna antropologia teologów Szkoły Rzymskiej nie pozwala im czekać dziesiątki lat lub stulecia na zwołanie soboru w celu rozstrzygnięcia sporu dogmatycznego; także *arystokratyczny* episkopalizm budzi obawy u zwolenników pesymistycznej antropologii⁸². Stąd rola papieża. Ostatecznie *regulą wiary* w Kościele okazuje się być Biskup Rzymu⁸³. Papieżowi „powierzono straż nad Słowem Boga tak pisanym jak i zawartym w Tradycji”, dlatego ma „prawo suwerenne podawać wiernym, wskazywać prawdziwy sens, wymagać aktów wiary wewnętrznej i zewnętrznej; to jemu powierzono osąd najwyższy, od którego nie ma odwołania, kontrowersji dogmatycznych i potępienia błędów”⁸⁴.

Jeśli chodzi o Biskupa Rzymu, to początkowo Szkoła Rzymska akcentuje przede wszystkim jego absolutny prymat w Kościele. Charakterystycznym elementem jest to, że Passaglia obiekcie prawosławnych i gallikanów z paryskiej Sorbony omawia wspólnie z uwagami protestantów wobec prymatu papieskiego; dla Franzelina nie ma różnicy między prawosławiem a protestantyzmem⁸⁵. A więc protestanci i gallikanie to w istocie to samo! Hettinger posuwa się jeszcze dalej, wyżej ceniąc tych autorów protestanckich, którzy rozumieją znaczenie Biskupa Rzymu w eklezjologii i teologii katolickiej, od gallikanów, józefinistów i febroniarystów, którzy tego aksjomatu nie rozumieją⁸⁶.

U niektórych teologów Szkoły pojawia się w końcu teza, że tylko św. Piotr był apostołem w pełnym rozumieniu tego słowa, podczas gdy pozostali byli tylko jego pomocnikami⁸⁷. Abp Manning tak opisuje powstanie Kościoła:

„Nasz Boski Pan najpierw wybrał Kefasa, i wyposażył go w prymat nad apostołami. Na tej skale wszystko zostało zbudowane i to od niej pochodzi cała jedność i autorytet Kościoła. Tylko Piotrowi samemu dana została pełnia jurysdykcji i nieomylnego autorytetu. Potem dar Ducha Świętego został przezeń udzielony wszystkim apostołom. Od niego i poprzez niego wszystko się zaczęło. To dlatego jasna i precyzyjna koncepcja prymatu jest konieczna dla jasnej i precyzyjnej koncepcji Kościoła. [...] Doktryna Kościoła nie determinuje doktryny o prymacie, lecz to doktryna o prymacie dokładnie determinuje doktrynę Kościoła”⁸⁸.

Tak skrajny pogląd na temat małego znaczenia biskupów budził sprzeciw nawet Franza Hettingera, który choć uznawał Biskupa Rzymu za absolutny fundament na którym wybudowano Kościół, to wskazywał, że pochodzenie insty-

⁸² C. Schrader, *Unitate Romana*, t. I, s. 180-81.

⁸³ G. Perrone, *Le Protestantisme...*, t. II, s. 670-71.

⁸⁴ Tamże, t. I, s. 78.

⁸⁵ C. Passaglia, *Commentarius de Praerogativis beati Petri apostolorum principis*, Ratisbonae 1850, Prolegomena, § 11-12, 21, 78; J. B. Franzelin, *Examen Doctrinae...*, s. 255. Podobnie G. Perrone, *Le Protestantisme...*, t. II, s. 154-55.

⁸⁶ F. Hettinger, *Die kirchliche ...*, s. 183n.

⁸⁷ C. Passaglia, *Commentarius de...*, I §161-62.

⁸⁸ H. E. Manning, *The Vatican Decrees in Their Bearing on Civil Allegiance*, New York 1875, s. 30-31.

tucji biskupa z prawa Bożego nie może zostać podważone. Papież ma prawo powoływać i odwoływać biskupów, ale nie może skasować samego urzędu, gdyż ten wynika z sukcesji apostoelskiej⁸⁹.

Z radykalnej gloryfikacji władzy papieskiej w Szkole Rzymskiej wynika, że bez konfirmacji Piotra nie można być biskupem⁹⁰; bez zgody następcy św. Piotra nie mogą odbywać się sobory, czego dowiódł Pius VI przekreślając postanowienia tzw. małego soboru w Pisto⁹¹. A więc to św. Piotr, a po nim Biskupi Rzymu, są jedynymi biskupami w pełnym pojęciu tego słowa. Papieże są „pasterzami powszechnymi”, których władza rozciąga się nie tylko nad poszczególnymi lokalnymi biskupami, ale mają także prawo do podejmowania decyzji w sprawach wewnętrznych danej parafii, z pominięciem biskupa, traktowanego jak papieski wikary⁹². Schrader dodaje, że wszelkie uprawnienia biskupów nie wynikają z faktu, że są następcami apostołów, lecz dlatego, że władzę tę delegował na nich Biskup Rzymu⁹³.

Zdaniem teologów ze Szkoły Rzymskiej, papieże mają pełen prymat jurysdykcyjny, dbają o jedność wiary Kościoła i definiują jego Magisterium⁹⁴. To ważny szczegół: Szkoła Rzymska wyprowadza nieomyślność papieską z pełnego prymatu papieskiego, widząc w nieomyślności jedynie formę prymatu w kwestiach teologicznych⁹⁵. Część teologów wyprowadza go nawet z tezy, iż św. Piotr był jedynym autentycznym i pełnoprawnym apostołem. Jeśli jest jedynym prawdziwym biskupem, to jego osąd dogmatyczny jest zarazem osądem Kościoła katolickiego jako takiego⁹⁶.

Nieco inaczej, choć w sumie w tym samym kierunku, snuje dowód Joseph Kleutgen, który zwraca uwagę, że sobór ekumeniczny, podający autentyczną wykładnię symboli, składa się z biskupów i papieża. Ale sobór nie może funkcjonować bez Biskupa Rzymu, który musi go zwołać i zatwierdzić jego orzeczenia. Zatwierdzając dokumenty soborowe papież daje gwarancję, że są one konieczne prawdziwe, czyli nieomyślne. A więc to Biskup Rzymu przykłada coś na kształt pieczęci gwarantującej nieomyślność. Hettinger dlatego pisze o papieżu, że „Piotr został przeznaczony aby być założycielem i protektorem Kościoła Nowego Testamentu”⁹⁷. Ale aby mógł dać orzeczeniom takie piętno, wcześniej sam musi je posiadać. Czyli papież musi być nieomyślny, aby mógł użyzyć swojej nieomyśl-

⁸⁹ F. Hettinger, *Die kirchliche...*, s. 6, 73–74.

⁹⁰ C. Passaglia, *Commentarius de...*, I § 136.

⁹¹ Tamże, I § 10.

⁹² Tamże, I § 100–03, 242–44; II § 242; tenże, *Pour la cause italienne aux évêques catholiques*, Paris 1861, § 32, 34.

⁹³ C. Schrader, *Unitate Romana*, t. II, s. 75–76.

⁹⁴ J. Perrone, *Praelectiones theologicae*, t. II, k. 883–1020; C. Passaglia, *Commentarius de...*, I, § 52–62, 86, 92–99; 197, II § 243.

⁹⁵ G. Perrone, *Le Protestantisme...*, t. II, s. 660; F. Hettinger, *Die kirchliche...*, s. 187.

⁹⁶ C. Schrader, *Unitate Romana*, t. II, s. 145–49.

⁹⁷ F. Hettinger, *Die kirchliche...*, s. 28–29.

ności całemu soborowi, który – zgodnie z tym rozumowaniem – sprawuje władzę delegowaną przez Ojca Świętego. Sobór nie ma zatem władzy sam z siebie, stanowiąc delegację uprawnień papieskich, co oznacza, że to Biskup Rzymu jest „nosicielem nieomyślności”⁹⁸.

Z przedstawionego rozumowania wynika, że nieomyślność i prymat papieski to bardzo logiczne skutki przyjętego w Szkole Rzymskiej rozumienia Tradycji katolickiej. Zresztą – podkreślmy ten moment – nieomyślność papieska także sama wypływa z teleologicznie pojętej Tradycji. Posłuchajmy Hettingera:

„W istocie, czym bardziej Kościół rozszerzał się, czym więcej narodów do niego przynależało, tym większa stawała się władza centralnego autorytetu i jego unifikujący wpływ papieża był coraz bardziej widoczny. Ustawiczny rozwój papieństwa dowodzi nam jasno jego Boskie źródło – oto żywe prawo i podmuch Boga na swoje dzieło, szczególnie na Jego Kościół, który z mało znaczących pierwocin, stopniowo rozwinął się w szeroką, światową instytucję. Tak jak wszystkie organizmy, tak też i Kościół, papieństwo przeszło swój historyczny rozwój [...]. Rosło w ciszy, w pierwszych wiekach tylko okazjnie było widoczne. Ale wraz z czasem stawało się znaczące i coraz bardziej określone. Największe burze, które wstrząsnęły Kościołem aż po jego fundamenty, wielkie podziały wynikłe z pychy wielkich i niesubordynacji niższych, wynikłe z narodowej dumy czy fałszywego patriotyzmu, ostatecznie zmuszały do słuchania Rzymu, głosu św. Piotra, który był głosem prawdy i sprawiedliwości”⁹⁹.

Również Clemens Schrader czy Joseph Kleutgen wcale nie twierdzą, że papież zawsze miał takie uprawnienia w Kościele jak ma dzisiaj. Idea prymatu rozwija się od Starożytności po XIX w. Na początku idea ta była stosunkowo niewyraźna, mglista, wigoru nabrała dopiero w Średniowieczu (XIII w., tomizm) i to wcale nie za sprawą fałszywych dekretaliów, jakby to symplicystycznie chciał wyjaśnić Döllinger i jego szkoła, lecz za sprawą negocjacji z prawosławiem i przy okazji projektów unii pomiędzy obydwojma wyznaniem. Tenże dialog ze schizmą wymusił dokładne zdefiniowanie własnych pozycji przez Kościół odnośnie prymatu i nieomyślności papieskiej¹⁰⁰.

Przez kilka stulecia prymat był uznany, ale nie zdefiniowany. Nawet jego przeciwnicy (gallikanie, febroniarzyści, józefiniści) uznawali papieża za *centrum jedności*, tyle tylko, że tak ograniczali tenże prymat, że w sumie nic z niego nie wynikało. Stąd pojawiło się pojęcie *prymatu honorowego*, czyli pozbawionego treści. Jednak ustawiczna dyskusja na ten temat wzmacniała przekonanie, że Biskupi Rzymu faktycznie taki czy inny prymat posiadają. Spory okresu trydenckiego i późniejsze nie były zdolne go jednoznacznie zdefiniować. Dopiero Rewolucja Francuska pokazała jego istotę. Hettinger daje tu przykład Konkordatu Napoleońskiego (1801), w wyniku którego papież – na mocy posiadanego

⁹⁸ J. Kleutgen, *Die oberste...*, s. 7.

⁹⁹ F. Hettinger, *Die kirchliche...*, s. 67.

¹⁰⁰ C. Schrader, *Unitate Romana*, t. II, s. 77–144; J. Kleutgen, *Die oberste...*, s. 62, 66–68, 72–73.

prymatu jurysdykcyjnego – odwołał wszystkich legalnie obranych biskupów Francji i mianował w to miejsce nowych. Skoro nie było protestów, opór był minimalny, oznaczało to, że Kościół i wierni uznali pełny prymat papieski za rzecz oczywistą i nie wymagającą dalszych spekulacji czy dyskusji¹⁰¹.

Gdy umocniło się przekonanie, że papież dzierży prymat – najpierw dyscyplinarny, a potem także duchowy (gdyż nigdy Biskup Rzymu nie popadł w herezję) – pojawiło się przekonanie, że nie popada on w błąd (*inerrantiae*), a to z kolei przekształciło się stopniowo w ideę, że posiada on charyzmę nieomyłności (*infallibilitate*). Oznaczała ona prawo papieża do definiowania prawd wiary, skoro zorientowano się, że Rzym nigdy nie popadł w herezję; dlatego też udzielono papieżowi prawo zatwierdza postanowień soboru, widząc w tym gwarancję, że nie ma w nich doktrynalnych błędów. Potem papież zaczął rozstrzygać sprawy doktrynalne, co przekształciło się w prawo stanowienia dogmatów (niepokalane poczęcie Matki Boskiej przez Piusa IX). Brak sprzeciwu w Kościele wobec tego dogmatu maryjnego Piusa IX oznacza, że Kościół dojrzał do uchwalenia nieomyłności w postaci dogmatycznej¹⁰². To, że nieomyłność papieska jest dziełem historii Kościoła, wcale zresztą nie oznacza, iż jest to zasada ludzka, wynikła z obyczaju czy tradycji eklezjastycznej. Chrystus dał już nieomyłność Piotrowi, ale nie powiedział mu tego wprost i potrzeba było 20 stuleci, aby prawda ta stała się dla ludzi widoczna i nie pozostawiająca wątpliwości¹⁰³.

Zakres papieskiej nieomyłności

Joseph Kleutgen uważa, że nieomyłność papieska właściwie nie może już dziś budzić wątpliwości – spory dotyczą zakresu pojęcia i sposobu jej wykonywania. Właściwie tylko gallikanie dziś negują tę zasadę. Nie ma więc żadnego *powszechnego* sprzeciwu, lecz bardzo głośny, ale tylko lokalny i bardzo niekonsekwentny (spór z jansenityzmem zakończony bullą *Unigenitus*)¹⁰⁴.

Dlatego Giovanni Perrone uznaje papieża za nieomyłnego we wszystkich kwestiach wiary i moralności, o ile papieskie rozstrzygnięcie ma formę *ex cathedra*¹⁰⁵. Jeszcze dalej idzie Hettinger, który uważa, że papieski „autorytet jest najwyższy, ponieważ podlega wyłącznie Bogu i Chrystusowi. A więc papież jest odpowiedzialny tylko przed Bogiem i swoim sumieniem (*nur von Gott und der Institution Christi abhängig, daher der Papst nur diesem und seinem Gewissen verantwortlich ist*)”¹⁰⁶. Nie znaczy to jednak, że – wedle Hettingera – każda wypo-

¹⁰¹ F. Hettinger, *Die kirchliche...*, s. 93.

¹⁰² C. Schrader, *Unitate Romana*, t. II, s. 145-49, 235-353.

¹⁰³ F. Hettinger, *Die kirchliche...*, s. 70-71.

¹⁰⁴ J. Kleutgen, *Die oberste...*, s. 8, 74, 77.

¹⁰⁵ Na temat nieomyłności „*ex cathedra*” zob. J. Perrone, *Praelectiones theologicae*, dz. cyt., t. II, k. 1020n. Poglądy Perrone w tej sprawie charakteryzuje R. F. Costigan, *The Consensus...*, s. 172n.

¹⁰⁶ F. Hettinger, *Die kirchliche...*, s. 72.

wiedź papieska jest nieomylna. Nie są takimi te, które: 1/ Są zwykłymi poleceniami związanymi z pełnieniem urzędu i które dotyczą jednostkowych spraw czy przypadków 2/ Stanowią osądy zachowania czy poglądów poszczególnych osób (podobnie jak norma prawna, także i decyzja dogmatyczna musi mieć charakter ogólny). 3/ Stanowią odpowiedź na zapytanie biskupa lub wiernych 4/ Są wyrażnie prywatną opinią papieża jako doktora prywatnego. 5/ Dotyczą zakazu sporów w jakiejś sprawie, gdyż nakaz milczenia nie oznacza jakiegokolwiek rozstrzygnięcia. Wreszcie, nie są nieomylnymi te, które dotyczą „spraw dyscyplinarnych, regulujących tylko porządek zewnętrzny Kościoła (*Disciplinal-decrete, da diese nur die äußere Ordnung der Kirche regeln*)”¹⁰⁷. Zwracamy uwagę na to ostatnie zastrzeżenie, gdyż oznacza ono, że nieomylność papieska nie dotyczy polityki i spraw społecznych.

Joseph Kleutgen dodaje, że skoro papież na pewno nigdy nie zbłądził, a biskupi, a nawet sobór bez papieża, są omylni, to konsultacja z episkopatami świata jest papieżowi zbędna do dokonania definicji dogmatycznej:

„Papieska władza nauczania jest najwyższą nawet bez zgody biskupów, skoro jest wolna od błędu. W tej sytuacji biskupom nie pozostaje nic innego, jak tylko podporządkować się papieskim decyzjom. W skutek tego biskupi nie mają żadnej władzy w tym względzie, aby osądzać czy decydować, także sobory są całkowicie zbędne”¹⁰⁸.

A więc papież musi być uznany za nieomylnego w kwestiach teologicznych – oto „organ Boga”¹⁰⁹. „Legitymizm formalnej sankcji – pisze Kasper o Szkole – daje papież”, to on oddziela „*traditio divina*” od „*traditio humana*”¹¹⁰. Jest – jak pisze Kleutgen – „profesorem na katedrze” (*Professor von der Katheder*)¹¹¹, który utwierdza swoich braci-biskupów. To w tym sensie, kontynuuje Kasper, należy rozumieć słynną wypowiedź, przypisywaną Piusowi IX, „Tradycją jestem ja” (*La tradizione sono io*)¹¹².

Gwarancją papieskiej nieomylności jest asystencja Ducha Świętego. Johannes Franzelin zastanawiał się czy *infallibilitas* papieska oznacza tyle co *niezawodność*, czyli zakończenie przez Ojca Świętego dyskusji w kwestiach wiary i moralności ostatecznym rozstrzygnięciem, czy też jest to osąd absolutnie wyzbyty od hipotetycznej choćby możliwości popełnienia błędu czy pomyłki, czyli *nieomylność*? A więc czy nieomylnym osądom winniśmy wyłącznie posłuszeństwo zewnętrzne – na zasadzie *Roma locuta, causa finita* – czy też jesteśmy zobowiązani wierzyć, że rozstrzygnięcie zostało Ojcu Świętemu wypowiedziane przez Ducha Świętego, a więc jest autentycznie nieomylnie i wolne od błędu? Na

¹⁰⁷ Tamże, s. 121.

¹⁰⁸ J. Kleutgen, *Die oberste...*, s. 20.

¹⁰⁹ W. Kasper, *Die Lehre...*, s. 130-35.

¹¹⁰ Tamże, s. 171, 172.

¹¹¹ J. Kleutgen, *Die oberste...*, s. 22.

¹¹² W. Kasper, *Die Lehre...*, s. 351. Zob jako egemplifikację C. Schrader, *Unitate Romana*, dz. cyt., t. II, s. 395.

postawione przez siebie pytanie Franzelin odpowiada bez wahania, że papież jest *nieomylny*, czyli nie może popełnić błędu w kwestiach wiary i moralności, a więc decyzja taka wymaga „wewnętrznego uznania umysłu”, a nie tylko pełnego szacunku zewnętrznego podporządkowania się¹¹³. Podobny pogląd przedstawiał Hettinger¹¹⁴.

Pogląd o nieomylności jako pochodnej asystencji Ducha Świętego najłatwiej wykazać za pomocą pism Henry’ego E. Manninga. Był on przekonany, że we wszystkich orzeczeniach dogmatycznych Kościoł katolicki jest kierowany przez Ducha Świętego, a więc nie może zbłądzić, nie może popełnić pomyłki. Angielski kardynał pisze:

„Kościoł, czyli duchowe Ciało Chrystusa [...] dlatego, że jest złączony nierozdzielnie z Duchem Świętym, Panem i Dawcą życia, [...] to nigdy nie może w nim ustać znajomość zupełnego Objawienia Bożego; i jako dlatego samego że nigdy w nim nie może ustać znajomość, głos jego także zawsze jest kierowany nieustającą światłością i wspierającą go obecnością Ducha Prawdy. I dlatego Kościoł nigdy nie może zbłądzić w orzeczeniu lub tłumaczeniu tej wiedzy objawionej którą posiada”¹¹⁵.

Zdaniem abpa Manninga zasada ta ma szczególne zastosowanie w epoce, gdy świat katolicki został zaatakowany przez Rewolucję i liberalizm: „To co zwieemy nieomylnością, nic innego nie znaczy, jeno to, że Kościoł nie może zbłądzić z drogi prawdy objawionej [...] nawet pośrodku ciemności i zamieszania tego naszego dziewiętnastego wieku”¹¹⁶. Zdaniem brytyjskiego hierarchy zasada ta stosuje się do wszelkich form instytucjonalnych, w których zapaść mogą decyzje dogmatyczne, a więc zarówno na soborach, jak i w orzeczeniach papiejskich¹¹⁷. W tych ostatnich nie ma w praktyce podziału na decyzje wyrażone *ex cathedra* i na pozostałe. Abp Manning *de facto* odrzuca rozdział papieża-osoby (*sedens*) od papieża-instytucji (*sedes*). Nie może być inaczej, skoro Duch Święty cały czas asystuje papieżowi. Nacisk na asystencję Ducha Świętego i wynikający z tego brak podziału na *sedens* oraz *sedes* znajdziemy także w dogmatykach wydanych przez uczniów Szkoły Rzymskiej¹¹⁸.

¹¹³ J.-B. Franzelin, *La Tradition*, § 255.

¹¹⁴ F. Hettinger, *Die kirchliche...*, s. 109n.

¹¹⁵ H. E. Manning, *O sprawach Ducha Świętego działającego w człowieku*. Warszawa 1876, s. 3 (pisownia uwspółcześniona).

¹¹⁶ Tamże, s. 290 (pisownia uwspółcześniona).

¹¹⁷ E. S. Purcell, *Life of Cardinal Manning, Archbishop of Westminster*, London 1896, s. 160.

¹¹⁸ J. Wilhelm, T. B. Scannell, *A Manual of Catholic Theology based on Scheeben's "Dogmatik"*, London 1909, s. 95.

Summary

The Roman School. Jesuit ecclesiology and political thought on the eve of the First Vatican Council. Part One

This article is about the theology of Jesuits in the First Vatican Council (1869-1870). This theology is neo-scholastic and ultramontain, known in the literature as the Roman School. Here's a catholic response to an unstable period of the nineteenth century, full of revolutions and counter-revolutions. We can point some of characteristics of the Roman School: 1 / recognition a primary act of faith as an irrational. Grace to the decision in favor of the faith, the world can be rationally explained. 2 / Theology is evolutionary, but teleological. 3 / The Bishop of Rome watches over the truth of rational explanations of the world and the development of theology. Pope separates truth from error. For this reason, must be infallible in matters of dogma and needs to have full authority in the Catholic Church.